

چگونگی تعامل آموزه‌های وحیانی و گزاره‌های عقلانی از دیرباز مورد توجه ریزبینان حوزه دین بوده است. در نگاه نخستین به آموزه‌های اسلامی متوجه حضور پررنگ و دل‌گشای عقل به‌منزله حجت درونی می‌شویم که به‌مثابه یکی از منابع معرفت خودنمایی می‌کند. تعامل عقل و دین در حوزه دین خاتم‌نه‌تنها وصله‌های ناجوری چون تنافی و تباین را برنمی‌تابد، که فراتر از توافق، حاکی از تعاضد این دو در ساحت‌های گوناگون نظری است. از مهم‌ترین مصادیق این تعاضد، اثبات اصول اعتقادی دین از راه ادله و براهین عقلانی است. در میان اصول اعتقادی، خداشناسی و اثبات خداوند از جایگاهی ویژه برخوردار است؛ به‌گونه‌ای که با توجه به مبنا بودن آن برای اصول اعتقادی دیگر، پیش از اثبات خداوند منطقی‌اً اعتقاد به فرآورده‌های اعتقادی دیگر پذیرفتنی و موجه نیست. از سوی دیگر، با توجه به این نکته که عقل و وحی هر دو موهبتی الهی‌اند و سرچشمه‌ای واحد دارند، نباید تنافی و مخالفتی بین حکم قطعی‌الصدور شریعت و برهان عقلی قطعی و صحیح از حیث مواد و صورت وجود داشته باشد. همین اتحاد و یگانگی این دو منبع کلیدی معرفت دینی، ما را به نکته مهم دیگری رهنمون می‌کند و آن توجه بیش از پیش به اشارات عقلانی و منطقی در متن نصوص دینی است. به دیگر سخن، خداوند پس از به رسمیت شناختن اصل عقل و عقلانیت، در مرحله بعد از طریق اشارات خود در قرآن صامت و یا در قرآن ناطق، اشاراتی را پیشکش مشتاقان طی طریق عقل و فلسفه‌ورزی کرده است تا درباره این موضوعات تأمل عقلانی صورت بگیرد. این امر مهم ما را متقاعد به تلاش در جهت اصطیاد معارف عقلانی از متون دینی و نیز تأملات عقلانی در ادله درون‌متنی می‌کند. برهان صدیقین در میان براهین اثبات خداوند برجستگی و اهمیتی ویژه دارد و ادعای تاریخی حکما آن است که این برهان خاستگاه قرآنی و روایی دارد. برای نخستین بار/بن‌سینا با استشهاد به آیه ۵۳ سوره مبارکه «فصلت»، با تبیین برهان صدیقین به وجود فرایندی غیرمعارف و غیرمشهور تا آن زمان که سیر از علت به معلول بود، اشاره کرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۲). در ادامه تلاش حکمای الهی، برخی از آنان ضمن اشاره به آیات و روایاتی مدعی شدند که این گزاره‌های نقلی در قالب‌های ویژه اشاره به برهان صدیقین دارند. در میان روایات، حدیث «اعرفوا الله بالله...» از جایگاهی ویژه و ممتاز برخوردار است. از سویی عرفا و نیز حکمای متمایل به روش شهودی سخت بر این نکته پافشاری می‌کنند که این حدیث درصدد تصدیق معرفت حضوری به خداوند است. از سوی دیگر برخی از صاحب‌نظران که عمدتاً محدث و متکلم‌اند، این حدیث را تأیید معرفت حصولی به خدا می‌دانند که لزوماً از راه تأملات عقلانی حاصل نشده است. برخی حکما نیز اشاره

واکاوی استشهاد به حدیث (اعرفوا الله بالله) در برهان صدیقین

سیدمحمدحسن صالح* / محمدجعفری**

چکیده

برهان صدیقین از مهم‌ترین براهین مورد استناد حکمای مسلمان در اثبات خداوند بوده است. برخی از فلاسفه مانند حاجی سبزواری احدی را مانند «اعرفوا الله بالله» در راستای تأیید برهان صدیقین دانسته و بدان استشهاد کرده‌اند. در این مقاله کوشیده‌ایم با روش توصیفی - تحلیلی و گردآوری کتابخانه‌ای، ضمن بررسی انتقادی اقوال و تفسیرهای مختلفی که درباره حدیث مزبور ارائه شده است، وزانت استشهاد به حدیث «اعرفوا الله بالله» در راستای تأیید برهان صدیقین را در میان تفاسیر گوناگون روشن کنیم. به نظر می‌رسد، این استشهاد مطابق ظاهر حدیث است و با توجه به خانواده حدیثی (معرفه الله بالله) پذیرفتنی است.

کلیدواژه‌ها: برهان صدیقین، معرفه الله بالله، حاجی سبزواری، استشهاد.

کرده‌اند که این حدیث می‌تواند تأییدی بر برهان صدیقین باشد، اگرچه منحصر در آن نیست. کسانی که به‌طور خاص درباره‌ی این حدیث ولو در قالب یک فصل مجزا قلم زده‌اند، بنابر تحقیق نگارنده عبارت‌اند از امام خمینی رحمه‌الله که فصل ۳۷ کتاب *شرح چهل حدیث* را به این حدیث اختصاص داده است. آیت‌الله جوادی آملی که در مواضع پرشماری از آثار خود و به‌طور خاص در جلد ۲۴ تفسیر *تسنیم* و نیز کتاب *توحید در قرآن* (فصل سوم از بخش یکم) به این حدیث پرداخته است؛ و سرانجام دکتر محمدحسن قدردان *قراملکی* که در کتاب *خدا در حکمت و شریعت* استقصای درخور توجهی درباره‌ی آرا و تفاسیر این حدیث کرده است. پرسش بنیادین این تحقیق عبارت است از اینکه آیا ادعای برخی حکما همچون حکیم سبزواری مبنی بر اینکه این حدیث در تأیید برهان صدیقین صادر شده، پذیرفتنی است یا خیر؟ ثانیاً بر فرض صحت این ادعا، جایگاه و توش و توان آن در میان اقوال و ادعاهای رقیب همچون بیان عرفا و اهل شهود که آن را مُشیر به سلوک شهودی می‌دانند چقدر است؟ نوآوری تحقیق پیش‌رو را نیز می‌توان در این موارد خلاصه کرد:

۱. ارائه تقسیم و دسته‌بندی جدید که در عین طرح همه اقوال درباره‌ی حدیث، در حد امکان به مبانی و پیش‌فرض‌های دخیل در هر تفسیر اشاره شده است؛
۲. تحلیل اقوال و در مواردی نقد آنها؛
۳. برجسته ساختن یک وجه خاص از تفاسیر ارائه شده درباره‌ی حدیث اعرفوا الله بالله و تعیین جایگاه آن با توجه به همه نظرات، درحالی‌که در پژوهش‌های پیشین، تنها به گردآوری ناقص اقوال و تحلیل اجمالی آنها بدون تعیین مستدل یکی از آنها پرداخته شده است؛
۴. توجه خاص به بحث خانواده حدیثی و تأثیر آن در نوع برداشت از روایات.

برهان صدیقین

بنابر تقسیمی عقلی، ادله اثبات وجود خدا را می‌توان بر سه قسم دانست:

دسته نخست ادله‌ای هستند که صرفاً با تکیه بر مفهوم وجود به اثبات مصداق اصیل آن می‌پردازند. فرایند دلالت این ادله (که به اصطلاح غربیان برهان وجودی خوانده می‌شود) چنین است که با ارائه تعریفی وجودشناختی از خدا (مانند کامل‌ترین موجود) و تحلیل آن، تحقق خارجی آن را نتیجه می‌گیرند؛

دسته دوم که دربردارنده براهین متنوعی چون امکان و وجوب، حدوث، حرکت و نظم است با مدد گرفتن از مصداق وجود (و نه مفهوم آن) که معین و لزوماً غیرخداوند است، مانند وجود حادث و ممکن، به اثبات خدا می‌پردازد؛

در براهین دسته سوم مصداقی نامعین از وجود واسطه اثبات خدا قرار می‌گیرد. فرایند استدلال در این ادله که حکمای مسلمان آنها را برهان صدیقین نامیده‌اند در تقریر متأخر چنین است که پس از گذر از دام شک‌گرایی و اعتقاد به وجود واقعی در عالم، با توجه به اینکه هیچ موجود معینی را مفروض نمی‌گیریم، به این نتیجه می‌رسیم که آنچه در آغاز وجودش را فرض گرفته بودیم، درواقع خود خدا بوده است. کوتاه سخن آنکه در این برهان از مطلق‌الوجود به الوجود المطلق می‌رسیم. این برهان که به نوعی سفر من الله الی الله است از دیرباز مورد توجه حکما بوده و حتی کسانی مانند *ملأصدرا* معتقدند دعوت انبیا به شناخت خداوند بر پایه این برهان تفسیر می‌شود (ملأصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۴). در بیانی خلاصه‌تر باید گفت براهین اثبات خدا بر دو قسم‌اند: براهینی که در آنها خود خداوند دلیل است و براهینی که غیرخداوند دلیل است.

برهان صدیقین از براهین پیشینی و شبه‌لمی است (همان، ص ۲۹) که سالک و مسلک و مسلوک‌الیه در آن متحدند و به نظر *ملأصدرا* همین نکته راز برتری این برهان بر دیگر براهین خداشناسی است (ملأصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۶۹). همچنین از آنجاکه برهان صدیقین ادراک مستقیم واجب‌تعالی است و به غیر واجب نظری ندارد در نتیجه به اصول فلسفی نیاز ندارد و شایسته است که به‌منزله نخستین مسئله فلسفی مطرح شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۳).

حذف وسایط و عدم استفاده از صفات مخلوقات برای رسیدن به غایت مهمی چون اثبات خالق موجب شده است که حکما و فلاسفه به‌ویژه شارحان مکتب صدرایی تقریرهای گوناگون از این برهان ارائه دهند و از مقدمات و پیش‌نیازهای تصدیقی آن بکاهند. *ابن‌سینا* در کتاب *نجات* خود خلاصه این برهان را چنین تقریر می‌کند: «لا شک ان هنا وجودا، وکل وجود فاما واجب، واما ممکن. فان کان واجبا، فقد صح وجود واجب وهو المطلوب. وان کان ممکنا، فانا نوضح أن الممكن یتتهی وجوده الی واجب الوجود» (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۵۶۷).

در ادامه *ملأصدرا* با تغییر مقدمه استدلال از امکان ماهوی به امکان فقری آن را زیننده نام صدیقین می‌داند (ر.ک: ملأصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۵). پس از *ملأصدرا*، حکمای متأله از جمله حکیم سبزواری با ارائه تقریرهایی چند سعی در کاستن از مقدمات آن کردند. با این حال همه این تقریرها به‌سبب اینکه در نظام صدرایی نسج و اتقان یافته‌اند، در آنها از فقر و نیاز مراتب حقیقت مشککه هستی و وجود فقیرانه موجودات امکانی بهره گرفته می‌شود و در خوش‌بینانه‌ترین حالت دست‌کم مبتنی بر اصیل دانستن وجود است و این با جوهر برهان صدیقین، یعنی رسیدن به خدا از صرف تأمل در وجود و اولی بودن در تضاد است. در راستای همین دغدغه است که برخی معاصران تقریر *علامة طباطبائی* را که

بر واقعیت هستی و بودن و نه اصالت وجود سامان یافته است، سزاوارترین تقریر در نامیده شدن به «صدیقین»، و وفادار به تعریف این برهان می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۹). مرحوم علامه با نظر به اصل واقعیت و نه مفهوم آن در مقاله چهاردهم کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* تقریر خود را ارائه کرده است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۹۸۲-۹۸۳).

حدیث اعرافوا الله بالله

حدیث اعرافوا الله بالله در منابع روایی کهن بیان شده و همواره در باب شناخت خدا مورد استفاده سه گروه متکلمان، حکما و عرفا بوده است. این حدیث در دو کتاب حدیثی *کافی* و *التوحید*، با دو سند متفاوت و اختلاف محدودی در عبارت از حضرت علی علیه السلام نقل شده است. از آنجاکه اختلاف در الفاظ زمینه‌ساز تفاوت تفاسیر از این روایت شده است، ذکر هر دو نقل ضروری به نظر می‌رسد.

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ السَّكَنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: اَعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولَ بِالرَّسَالَةِ وَأُولَى الْأَمْرِ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۵)

حَدَّثَنِي أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ السَّكَنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: اَعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولَ بِالرَّسَالَةِ وَأُولَى الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۸۵-۲۸۶).

دیگر منابع حدیثی و علمی این روایت را از یکی از این دو منبع استخراج کرده‌اند. در نقل مرحوم کلینی کلمه امر در عبارت «واولی الامر بالامر بالمعروف والعدل والاحسان»، نسبت به نقل شیخ صدوق اضافه است که البته در نوع تفسیر پیشین قبلی روایت، به‌ویژه «اعرفوا الله بالله» و معنایابی حرف جر (باء) تأثیر شایانی دارد. از آنجاکه بحث ما فراتر از سند و رجال موجود در متن حدیث است، سند روایت را بررسی نمی‌کنیم و صحت آن را پیش فرض قرار می‌دهیم.

واژگان حدیث

در فقره نخست این حدیث که مورد بحث ماست، سه کلمه اعرافوا، الله و باء قرار دارد.

اعرفوا

اعرفوا فعل امر و جمله‌ای انشاییه از ماده عرف است. با توجه به آنکه فعل امر حکیم دلالت بر مقذور بودن متعلق خویش می‌کند، نشان از آن دارد که معرفت سفارش شده در این حدیث مقذور است و حتی می‌توان برخی روایات را نشان از تحقق آن درباره معصومین دانست که بدان اشاره خواهیم کرد.

بعضی از لغت‌دانان معرفت را مساوی با علم دانسته‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۲۳۶) و حال آنکه برخی دیگر آن را اخص از علم و نوع خاصی از آن به‌شمار آورده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۵۶۰-۵۶۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۹۷-۹۸). اگر معرفت را مساوی با علم بگیریم، همه اقسامی که برای علم متصورند، در عرفان و معرفت نیز جاری‌اند. علم و معرفت اقسامی دارد که برخی از آنها را که در تفسیر حدیث کاربرد دارند ذکر می‌کنیم:

حصولی و حضوری: شناخت‌های آدمی را می‌توان به دو پاره حصولی و حضوری تقسیم کرد (مصباح، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۵۳). اینکه امر به معرفت خداوند در این حدیث جزو کدام دسته است، مفسران را به دو نوع تفسیر شهودی و حصولی از این حدیث کشانده است. نگاه شهودی به این روایت چنان‌که اشاره خواهد شد نافی تحصیل این معرفت از راه حصولی نخواهد بود.

اجمالی و تفصیلی: از دغدغه‌های کهن انسانی امکان معرفت و شناخت خداوند سبجان است. قرآن کریم به‌صراحت می‌گوید: «و یحذرکم الله نفسه» (آل‌عمران: ۲۸). پس هر نوع شناختی نسبت به ذات الهی منتفی و مردود شمرده شده است. همچنین علاوه بر ذات، درباره صفات و افعال الهی نیز معرفت تفصیلی (به‌معنای شناخت ماهیت و حقیقت) امکان ندارد؛ اگرچه بسته به ظرفیت افراد، شناخت اجمالی آنها ممکن و ذومراتب است. این نکته را از آن‌رو بیان کردیم که حتی بنا بر خوانش اعرافوا الله بالله به تفسیر حضوری و شهودی، احدی ادعای علم به ذات و یا علم تفصیلی به صفات و افعال خداوند را نداشته است. به دیگر سخن متعلق شناخت در همه تفاسیر، یک‌سان و عبارت از شناخت اجمالی صفات و افعال خداست. اگر تفاوتی هست در ابزار و راه رسیدن به این شناخت اجمالی است.

الله

واژه الله در عربی، معادل واژه خدا در فارسی است که به‌منزله اسم غلکم برای آفریدگار جهان هستی به‌کار می‌رود. مراد از الله، نخست در فقره مورد بحث، قطعاً اسم علم بر ذات الهی است که جامع همه صفات کمالی است؛ اما درباره الله دوم به این قطعیت نمی‌توان سخن گفت؛ چه اینکه همان‌گونه که اشاره خواهیم کرد، برخی معتقدند اسم مصدر جایگزین مصدر شده واز آن معنای الوهیت و نه اسم علم استنتاج می‌شود.

باء

کلمه باء از حروف عامله جاره است که معانی پرشماری از جمله الصاق، استعانت، مصاحبت، تعدیه، سببیت، قسم و تأکید دارد. معنای اصلی در باء، الصاق است که خود به دو نوع حقیقی و مجازی

تقسیم‌پذیر است. نوع نگاه ویژه‌ای که به معنای اعرفا شده، موجب گزینش معنایی خاص برای این حرف در حدیث مورد بحث است. ضمن اینکه با توجه به فقرات بعدی حدیث، برخی معانی مانند زائده بودن و قسم نیز قطعاً منتفی است. در نگاهی کلان می‌توان گفت با توجه به تفاسیر گوناگون این حدیث، سببی دانستن بآء رغبت و تمایل بیشتری انگیزنده است.

رهیافت حضوری

برخی بزرگان در تفسیر این حدیث، آن را در راستای مراحل سیر و سلوک و مقام فنا و رسیدن به شهود هستی مطلق و حضرت حق دانسته‌اند. صاحبان این نگاه اگر هم گاه کلمه برهان را در تفسیر این حدیث به کار می‌برند، مرادشان برهان بالمعنی الاعم است؛ چنان‌که از اختصاص دادن آن به صدیقین نیز ابایی ندارند؛ لیکن مرادشان از صدیقین در این نگاه، گروهی ویژه از عرفا و سالکان طریق شهودی است. نکته بسیار مهم اینکه در این رهیافت، معرفت شهودی به منزله فهم منحصر از این حدیث معرفی نمی‌شود؛ یعنی اگرچه معنا و فهم متبادر را علم شهودی و حضوری می‌دانند، اغلب رهیافت حصولی از آن را ولو به منزله یکی از مراتب و لایه‌های فهم حدیث، محال و نادرست نمی‌شمارند. با این حال در مواردی هم ادعا شده که مفهوم این فرازاها منحصر در فهم و شناخت شهودی است (ر.ک: گرامی، ۱۳۵۹، ص ۱۳۴-۱۳۵).

بعضی معاصران اصولاً عبارات و فرازهایی را با مضامین معرفت‌الله بالله و دلالة الله بالله که در احادیث و به‌ویژه ادعیه (مانند دعای عرفه و ابو حمزه ثمالی) وارد شده‌اند، ناظر به معرفت شهودی و غیرحصولی می‌دانند. برای نمونه آیت‌الله مصباح ضمن اشاره به خداشناسی حصولی و حضوری می‌نویسد:

معرفت‌هایی که به وسیلهٔ براهین عقلی حاصل می‌شود همگی معرفت‌هایی کلی و حصولی و با واسطهٔ مفاهیم ذهنی است؛ ولی اگر معرفت شهودی و حضوری برای کسی حاصل شود، خود معلوم بدون وساطت مفاهیم ذهنی، شناخته می‌شود؛ و شاید «رؤیت قلبی» که در بعضی از آیات و روایات به آن اشاره شده است، همین معرفت شهودی باشد و شاید منظور از این «خدا را باید با خودش شناخت نه با آفریدگانش» (کافی باب انه لا يعرف الا به) نیز چنین شناختی باشد و همچنین بسیاری از مضامین دیگری که در پاره‌ای از روایات وارد شده است (مصباح، ۱۳۷۳، ص ۲۰).

در این میان برداشت‌های قاضی سعید قمی در دو کتاب *الاربعین* و *شرح توحید صدوق* مهم‌ترین نمونه‌های تفسیر شهودی از معرفت‌الله بالله به‌شمار می‌آیند. وی با استناد به حدیث قرب نوافل، معرفت‌الله

بالله را محصول رسیدن به مرتبهٔ قرب الهی و اصطلاحاً ولایت الهی می‌داند. در این مرحله با توجه به فراموشی خود و عدم توجه به خویشتن، همهٔ اسباب شناختی اعم از حسی و غیرحسی در قلمرو هدایت مستقیم الهی قرار می‌گیرند و منسوب به او می‌شوند. به دیگر سخن، همان‌گونه که در این قرب معنوی دست انسان مقرب، یدالله و چشم او عین‌الله می‌شود، قاعدتاً هر معرفت و شناختی هم که برای او حاصل می‌شود معرفت‌الله خواهد بود.

امام علیه السلام امر به تحصیل محبوبیتی نموده است که نتیجهٔ قرب نوافل است که طبق آن خداوند متعال چشم و گوش و دست بندهٔ مؤمن می‌شود. پس معنای این حدیث (اعرفوا الله بالله) آن است که با کسب این درجه از قرب، در حقیقت اگر معرفتی حاصل شود معرفت‌الله است (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۶۳۲).

همچنین از رصد عبارات ملأصالح مازندرانی (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۱۰۹-۱۱۰) و ملأمهدی نراقی در *اللمعات العرشیه* (نراقی، بی‌تا، ص ۱۴) استنتاج می‌شود که آنها نیز همین روند شهودی و حضوری را در تفسیر این حدیث در پیش گرفته‌اند. به نظر می‌رسد از بهترین کسانی که رهیافت شهودی را به حدیث «اعرفوا الله بالله» به تفصیل شرح و بسط داده‌اند، امام خمینی علیه السلام است. ایشان با اشاره به اینکه برای ذات مقدس خداوند اعتباراتی است که برای هر اعتباری اصطلاحی مقرر شده، پس از نام بردن برخی از این اعتبارات و ذکر اصطلاحات ویژهٔ عرفانی آنها، می‌گوید بسته به مقدار صفای دل انسان سالک و پیراستگی او از رذایل، این عرفان بالله حاصل می‌شود. با توجه به تفاوت درجات همین پیراستگی ظاهری است که ایشان این عرفان بالله را دارای دو درجه نازله و عالیه می‌داند (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۷۲، ص ۶۲۵-۶۲۶).

رهیافت حصولی

چنانکه در مقدمه آمد، برخی لغویین عرفان را اخص از علم دانسته‌اند. در نگاه اینان متضاد علم، جهل و متضاد عرفان و معرفت، انکار است. برای نمونه صاحب *المفردات* معرفت را شناخت از روی آثار و نشانه‌ها و اخص از علم می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۵۶۰-۵۶۱) که در این صورت اعرفا مختص در معنای علم حصولی است. این در حالی است که معنای اصطلاحی عرفان دقیقاً در برابر معنای لغوی است و به شناخت از راه شهود درونی و یافت باطنی و البته مختص به خداوند اطلاق می‌شود (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۳۳)؛ یعنی در اصطلاح، عارف بالله کسی است که حق را به مشاهدهٔ حضوری بشناسد و عالم بالله کسی است که به براهین فلسفیه علم به حق پیدا کند (امام خمینی، ۱۳۷۲، ص ۶۲۱).

وجه مشترک در میان قایلان به رهیافت حصولی آن است که منظور از اعرافوا را معرفت اجمالی حصولی، و معرفت را وجود خدا می‌دانند، ولی در معرفت به اختلاف دارند. این اختلاف که خود را در معنای بقاء نشان می‌دهد، موجب می‌شود که گاه معنای سببیت و استعانت مورد نظر باشد و گاه معنای الصاق.

الصاق

مرحوم کلینی در *اصول کافی* با تکیه بر این حدیث، عنوانی برگرفته از این حدیث را گشوده و آن را به نام «باب انه لا یعرف الا به» نام‌گذاری (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۵)، و سه حدیث را در آن ذکر کرده است. وی در تفسیر فقره مورد بحث می‌گوید که منظور آن است که معرفت خدا با تنزیه او از صفات ممکنات امکان می‌یابد:

یعنی اینکه خداوند اشخاص و انوار و جواهر و اعیان را خلق نمود. مراد از اعیان بدن‌هاست. مراد از جواهر، ارواح است و از طرفی خداوند شبیه هیچ جسم و روحی نیست و هیچ کس هم در خلقت روح حساس دراک سببیتی ندارد و خداوند به‌تنهایی ارواح و اجسام را خلق نموده است. بنابراین با نفی شباهت خداوند به ابدان و ارواح، معرفت الله با الله حاصل شده است و در غیر این صورت یعنی با تشبیه کردن او به روح و بدن این معرفت حاصل نشده است (همان).

مرحوم کلینی ضمن اشاره به اشخاص، انوار، جواهر (ارواح)، و اعیان (ابدان) به‌منزله مخلوقات مادی الهی، مراد از عرفان بالله را تنزه ساحت الهی از تشبیه به صفات مخلوقات می‌داند؛ چه اینکه خداوند خالق و فوق آنهاست. وقتی شباهت خداوند به ارواح و ابدان نفی می‌شود، در حقیقت گوهر حدیث که شناخت خدا به خداست، حاصل شده و الا فلا (حسینی همدانی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۳۰۴).

به نظر می‌رسد مهم‌ترین توجیه مرحوم کلینی به تفسیر معرفت الله بالله به معرفت تنزیهی خداوند حدیث دوم این باب است که به نوعی تفصیل و تفسیر این اجمال به‌شمار می‌آید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۵-۸۶). در این حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام به‌صراحت معرفت خویش به خدا را به خداوند نسبت داده (بما عرفنی نفسه) و در تعلیل آن به عدم تشبیه خداوند به صفات مخلوقات اشاره می‌کند.

نکته درخور یادآوری این است که بین نام‌گذاری این باب با محتوای آن سازگاری وجود ندارد؛ با این توضیح که عنوان باب مشعر به این است که صاحب کتاب، بقاء را بای سببیه و یا استعانت دانسته است؛ یعنی بایی درباره اینکه خداوند جز به استعانت و یا سببیت خود او شناخته نشود؛ حال آنکه با تفسیری که مرحوم کلینی ارائه داد، بقاء در اعرافوا الله بالله مفید معنای الصاق است که بنابر آن خدا را باید

به‌منزله مقام الوهیتی شناخت که از جمله آثارش تنزیه از همه نقایص و شباهت‌هاست. به دیگر سخن می‌گوید خدا را به‌مثابه اله درک کنید و نه کمتر از آن (اعرفوا الله بالالوهیه). بنا بر اینکه معنای بقاء را الصاق بدانیم، در فقرات بعد (والرسول بالرساله و اولی الامر بالامر بالمعروف) می‌خواهد بگوید شخص رسول الله صلی الله علیه و آله علاوه بر شخصیتی حقیقی، دارای یک مقامی حقوقی (رسالت) است که حق شناخت او آن است که پیامبر را به‌منزله نماینده و رسول حق تعالی بشناسیم و نیز شناخت ائمه علیهم السلام به این است که آنها را دارای مقام صاحب حق امر کردن به خوبی‌ها بدانیم. کوتاه سخن آنکه الله را به الوهیت، رسول را به رسالت و اولوالامر را به امر کردن بشناسیم. البته چون الوهیت خداوند سبحان، ذاتی اوست، برای پرهیز از توهم امکان جدایی و زیادت صفت از موصوف به جای تعبیر مصدری (بالالوهیه) تعبیر اسم مصدری (بالله) آمده است تا تأکیدی باشد بر عدم امکان انفصال ذات باری تعالی از مقام الوهیت؛ برخلاف موارد دیگر که امکان انفصال صفت حقوقی (رسالت، امر بالمعروف) از شخصیت حقیقی (رسول، اولوالامر) هست.

مأصدرا در شرح این حدیث *اصول کافی* معتقد است که طریق معرفت حق تعالی دو گونه است: یکی به مشاهده و صریح عرفان و دوم طریق تنزیه و تقدیس. از آنجاکه طریق نخست جز برای گروه خاصی مهیا نیست، حدیث در پی اشاره به راه و طریق دوم است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۶۱). نکته بسیار مهم در برخورد با برداشت *مأصدرا* آن است که از عبارات وی کاملاً واضح و هویدا است که شرح شیخ کلینی را جزء متن اصلی حدیث و به نوعی شرح امام صادق علیه السلام بر کلام حضرت علی علیه السلام دانسته است (امام خمینی، ۱۳۷۲، ص ۶۲۳).

الصاقی دانستن معنای بقاء، مانع استشهاد به این حدیث در تأیید برهان صدیقین می‌شود؛ چراکه در این صورت حدیث به نتیجه شناخت خداوند اشاره می‌کند و نه به فرایند و ابزار آن. به دیگر سخن بر پایه این معنا حضرت دغدغه شناخت صحیح خدا را که همانا نزاهت او از جسمانیات و مادیات است دارد و مهم حصول این نتیجه معرفتی است و اینکه عارف و فاعل شناسا در این شناخت راه از متون نقلی یا استدلالات عقلی بهره‌جسته باشد، مورد توجه قرار نگرفته است.

استعانت

از جمله معانی مهم بقاء، استعانت است. ممکن است تفسیری که از این روایت می‌شود، بر پایه استعانت جستن از خداوند و به‌گونه خاص اشاره به لطف او باشد. به دیگر سخن اعرافوا الله بالله یعنی اعرافوا الله

بلطف الله یا اعرفوا الله بتوفیق الله. مهم‌ترین پیش‌فرض در این نظر آن است که معرفت صنع الهی است و نه فعل مخلوق. به دیگر سخن معرفت انسان به خداوند سبحان فعل مستقیم خدا و اصطلاحاً صنع الله است و نه محصول درک عقلانی انسان؛ چنان‌که در بعضی احادیث به این نکته اشاره شده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۲، ح ۲). اگر معرفت خداوند را نظری و اکتسابی بدانیم، نیاز به اقامه برهان هست؛ ولی در صورت بدیهی دانستن آن، چنین نیازی وجود ندارد. البته معنای استعانت با فرازهای بعدی حدیث (والرسول بالرسالة، و واولی الامر بالامر بالمعروف) سازگار نیست.

سببیت تقدیری

برخی برداشت‌های محدثین از این حدیث مستلزم سببی دانستن حرف جر است که این سببیت مربوط به امر مقدری است که به الله اضافه می‌شود؛ یعنی سبب معرفت، صفتی ویژه از حضرت حق است که در تقدیر گرفته شده است. شیخ صدوق در کتاب *التوحید* خویش ضمن گشودن بابی به نام «باب انه عزوجل لا یعرف به» معتقد است که معنای معرفت‌الله بالله در توجه به نظام طولی اسباب و مسببات هویدا و واضح می‌شود؛ بدین معنا که آدمی از هر راهی که خدا را بشناسد و از هر سببی که به معرفت‌الله دست یازد، در حقیقت معرفت او من الله و به سبب علیت اوست؛ چراکه همه واسطه‌های شناخت به او ختم می‌شوند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۹۰). از نظر او شناخت واجب‌الوجود از یکی از این سه راه ممکن است: الف) عقل؛ یعنی خدا را با براهین افاقی بشناسیم؛ ب) نقل؛ یعنی خدا را از راه معرفی انبیا، حجج الهی و در کل طریق وحیانی بشناسیم؛ ج) نفس؛ یعنی خدا را از راه برهان انفسی بشناسیم.

وی می‌افزاید از آنجاکه خالق عقل و نفس و نیز مبعوث‌کننده و برانگیزاننده رسول وحی، ذات لایزال الهی است، پس معرفت و آگاهی حاصل شده برای انسان، حقیقتاً (و نه مجازاً) به خدا استناد می‌یابد (همان). معنای برگزیده شیخ صدوق را می‌توان کاملاً در روایات گزینش‌شده توسط او در این باب به‌وضوح مشاهده کرد؛ یعنی روایات مربوط به شناخت خدا از طریق معرفت‌انفس و راه برهان نیز از این حیث که سرانجام به خدا می‌رسند در این باب جای گرفته‌اند. برای نمونه در حدیث نهم این باب به معرفت خدا از راه نفس و خودشناسی (همان، ص ۲۸۹) و در حدیث دهم به معرفت خدا از راه برهان عقلی (همان، ص ۲۹۰) اشاره شده است.

شیخ صدوق در ادامه در تأیید نظر خویش به این حدیث امام صادق که فرمود (لولا الله ما عرفنا...) اشاره کرده است که ظاهر در این است که معرفت‌بخشی حجت‌های الهی نیز به خدا بازمی‌گردد (همان). علامه مجلسی ضمن نقل کامل نظر شیخ صدوق، دو اشکال مطرح می‌کند:

الف) ناسازگاری با فقرات بعدی روایت: با توجه به اینکه معرفت رسول و اولی الامر نیز بنابر نظام طولی علیت به خدا می‌رسد باید به‌جای عبارات «اعرفوا الرسول بالرسالة» و «اعرفوا اولی الامر بالامر» عبارت «اعرفوا الرسول و اولی الامر بالله» بیاید؛

ب) ناسازگاری با ظاهر عبارت: جمله «اعرفوا الله بالله» در مقام امر و یک جمله انشائییه است که به‌گونه‌ای باردار تحریض و تشویق به نوعی انتخاب و معرفت خاص از میان گزینه‌های پرشمار است. به دیگر سخن، یک بار از معرفتی در قالب یک جمله خبری ماضی سخن می‌گوییم؛ مانند اینکه معرفت الله بالله که در این صورت حتی با یک راه شناخت هم سازگار بوده، جمله‌ای حکیمانه است؛ اما در جمله انشائییه در صورتی که تنها یک سبب شناخت وجود داشته باشد، انشا و تحریض معنا ندارد و با حکمت سازگار نیست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۷۵؛ همو، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۹۹).

البته از عبارات برخی علما همراهی با شیخ صدوق فهمیده می‌شود (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۱۱۰). همچنین قاضی سعید قمی پیش از اشاره به معنای ادق و اشرف خویش که پیش‌تر بدان اشاره شد، معنای ظاهری این حدیث را این می‌داند که انسان‌ها هنگام شناخت شناختنی‌ها توجه و انبیا به فاعیلت طولیه الهی و خلقت اسباب معرفت توسط خداوند داشته باشند و تفاوت درجات شناخت را در تفاوت و درجات این توجه می‌داند (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۶۳۲).

از مصادیق دیگر سببی دانستن باء در این حدیث، شناختن خدا از راه آثار خود در عالم است. از جمله صاحب شافی معتقد است که منظور از این حدیث، شناخت خداوند به‌واسطه توجه به جنبه وجه‌اللهی مخلوقات (در برابر ماهیت و جنبه وجه‌انفسی) آنهاست و در راستای تفسیر خود به آیاتی همچون «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ» استشهاد کرده است (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۷-۱۴۸؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۱-۲۲). طبق این بیان معنای حدیث اعرفوا الله این خواهد بود: «اعرفوا الله بخلق الله او بصنع الله». در همین راستا صاحب *التوحید* تفسیر منسوب به متکلمین را نقل و سپس آن را نقد می‌کند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۹۰-۲۹۱).

سببیت غیر تقدیری

این روایت آن‌گاه می‌تواند به‌منزله استشهادی برای برهان صدیقین و معرفت‌الله من الله ملاحظه شود که سببیت غیرمقیده خدا در نظر گرفته شود؛ یعنی خود خداوند در جهت شناختش توسط مخلوقات سببیت دارد و به تعبیر دیگر اعرفوا الله بالله معنا و تفسیری نخواهد داشت جز خود اعرفوا الله بالله.

مرحوم حاجی سبزواری در تشریح اسم خداوند ضمن اشاره به معنای عام و خاص برهان و نیز برهان بودن خداوند لئفسه و لغیره، درباره اینکه شناخت خداوند از طریق خود او حاصل می‌شود و اصطلاحاً همو برهان بر معرفت به اوست به ادله‌ای نقلی استناد می‌کند که از جمله آنها، همین حدیث است:

و خداوند برهان و دلیل بر خویشتن است همچنان‌که در دعای صباح وارد شده است: «یا من دلّ علی ذاته بذاته»: «ای کسی که با ذات خودش راهنمای به سوی خویشتن است» و در دعای ابوحمزه ثمالی وارد شده است: «بک عرفتک وأنت دلتنی علیک ودعوتی إلیک، ولو لا انت لم أدر ما أنت»: «به سبب تو، تو را شناختم و تو بودی که مرا به سوی خودت راهنمایی و دعوت کردی و اگر تو نبودی درک و شناخت برای من ممکن نبود»؛ و همچنین در دعای عرفه این چنین می‌خوانیم: «ألغیرک من الظهور ما لیس لک؟! متی غبت حتّی تحتاج إلی دلیل یدلّ علیک؟! أو متی بعدت حتّی تکون الآثار هی الّتی توصل الیک؟! عمیت عین لاتراک ولا تزال علیها رقیبا! وخسرت صفقۀ عبد لم تجعل له من حبک نصیباً»: «آیا می‌تواند چیز دیگری ظاهرتر از خود تو باشد تا او وسیله ظهور تو گردد؟ کی نهانی تا نیازمند به برهانی باشی که بر تو دلالت کند؟ کی دوری تا به وسیله آثار به تو رسند؟ کور باد آن چشمی که تو را دیده‌بان خود نبیند و زیانمند باد معامله بنده‌ای که بهره از دوستی‌ات به او ن داده‌ای!»؛ و در کتاب کافی هم این حدیث آمده که: «اعرفوا الله بالله» (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۱۶۲).

همچنین مرحوم میرداماد در شرح خویش بر اصول کافی این حدیث را در راستای برهان صدیقین دانسته و ضمن انتقاد از برداشت صاحب کافی که معتقد بود منظور از حدیث، شناخت خدا به واسطه تنزیه او از صفات جسمانی است، می‌گوید:

برای این حدیث معنای دیگری هم وجود دارد که سایر روایات هم آن را تأیید می‌نمایند و آن اینکه خدا را نه از طریق مخلوقات، بلکه از طریق اصل و حقیقت وجود بشناسیم (میرداماد، ۱۴۰۳ق، ص ۲۰۳).

باید اذعان کرد که سببیت غیرتقدیری دانستن باء در این حدیث لزوماً به معنای اسم علم دانستن کلمه الله نیست؛ چه اینکه ممکن است کسی حدیث را چنین تعریف کند که اعرفوا الله بالالوهیه؛ یعنی خداوند را به سبب الوهیتش بشناسید. به دیگر سخن پس از معرفت به الوهیت، خداوند را نیز خواهید شناخت. قاضی سعید قمی یکی از احتمالات حدیث را همین معنا می‌داند و معتقد است که معنای حدیث اعرفوا الله بالوهیه است (نه به معنای الصاق، بلکه سببیت)؛ یعنی خداوند را باید به واسطه دارا بودن صفات الوهیت شناخت؛ چنان‌که رسول را از راه رسالتش می‌شناسیم و اولی الامر را از راه معروف و عدل (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۶۳۲-۶۳۳).

از اندیشمندان معاصر که پیرو چنین نظریه‌ای است می‌توان آیت الله جوادی آملی را نام برد. ایشان

ضمن اشاره به این نکته که تحقق این حدیث با معارف و استدلال‌های ذهنی (مانند برهان صدیقین) ممکن نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۱۲۹) و بر پایه قبول نسخه کتاب التوحید (... واولوالامر بالمعروف والعدل والاحسان) می‌گوید:

اگر معنای خدایی و مفهوم الوهیت از جهت علم حصولی و حقیقت الوهیت به مقدار امکان از لحاظ علم حضوری حاصل شد، خداوند با دانش حصولی یا شهود علمی شناخته می‌شود. همچنین پیامبر را با رسالت بشناسید و نیز ولی امر مسلمین را با سیرت معروف و سریرت عدل و سنت احسان بشناسید. گرچه در برخی از نسخ آمده است که اولوالامر را با امر به معروف و عدل و احسان بشناسید، لیکن بازگشت آن نسخه در صورت صحت به همین معناست که گفته شد (همو، ۱۳۸۹ق، ص ۲۰).

درخور توجه آنکه ایشان همین موضع را درباره شناخت برخی مفاهیم نظری مانند انسان نیز در پیش گرفته و معتقد است از آنجاکه انسان خلیفه الله است و درباره خداوند هم موظف به شناختش از طریق خودش (عرفان الله بالله) شده‌ایم، پس بهترین راه معرفت به انسان نیز شناخت حقیقت انسانیت است؛ یعنی اعرفوا الانسان بالانسانیه (ر.ک: همو، ۱۳۸۹ق، ص ۲۲).

نحوه استنتاج برهان صدیقین از حدیث مزبور بنا بر تقاریر مختلف آن متفاوت خواهد بود؛ چه اینکه رسالت برهان صدیقین شناخت خدا بدون وساطت غیر او بوده است و ادعا هم این است که ظاهر حدیث می‌تواند چنین دلالتی کند؛ ولی اینکه بگوییم حدیث به‌طور خاص دلالت بر یک تقریر در میان تقریرهای گسترده برهان صدیقین دارد بلا دلیل است. از آنجاکه از میان قدمای مهم‌ترین فیلسوفی که به این حدیث در راستای اثبات برهان صدیقین استشهاد کرده، مرحوم مکه‌آبادی سبزواری است، شایسته است تقریر وی از این برهان را بر حدیث «اعرفوا الله بالله» در نظر بگیریم. حاجی سبزواری در پی کاستن مقدمات و پیش‌نیازهای برهان صدیقین، تقریری ارائه می‌کند که تنها نیازمند اثبات اصالت وجود است (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۰۶). حاصل این استدلال که براساس قیاس خلف سامان یافته است این است که در حاق واقع، هستی اصالت دارد و ماهیت به عرض وجود و طفیلی آن موجود است. از سوی دگر اصل هستی دارای ویژگی‌هایی همچون مرسل و مطلق بودن است؛ زیرا عدم، نقیض هستی و مقابل آن است و هیچ مقابلی بر مقابل خود عارض نمی‌شود. پس هیچ‌گاه حقیقت و اصل هستی عدم‌پذیر نیست و چون حقیقت هستی بالذات عدم‌پذیر نیست پس بالذات واجب‌الوجود (الله) است. به دیگر سخن معنای حدیث بر اساس این تقریر، چنین می‌شود: اعرفوا الله بگونه صرف الوجود او اعرفوا الله باطلاق وجوده.

نکته بنیادین در تقریر حاجی سبزواری تأکید بر صرفیت وجود است. برهان وی با برخی از براهینی

می‌شویم (مسعودی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۱). اگر بپنداریم که سیره رایج نقل حدیث در دوران اسلامی نقل به معنا بوده است، تشکیل خانواده حدیثی ضرورتی دوچندان می‌یابد (همان، ص ۱۵۳). در باب معرفه الله بالله موارد دیگری در قالب انشایی و نیز قضایای خبریه یافت می‌شوند که به نوعی راه‌گشای فهم معنای جمله انشاییه مورد بحث‌اند.

ائمه اطهار در بعضی ادعیه و روایات از خدا می‌خواهند که معرفت حقیقی که همانا شناخت خداوند است از طریق خود خداوند نصیب آنها شود. امام سجاده^{علیه السلام} در دعای ابوحمزه تأکید می‌کند که این خواسته به منصفه اجابت رسیده و شناخت خدا از خود خدا برای حضرتش حاصل شده است: «بک عرفتک، انت دللتنی علیک ولو لا انت لم ادر ما انت» (ابن طاووس، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۴).

همچنین امام صادق^{علیه السلام} در بیانی شفاف راه حقیقی شناخت را تنها از طریق خود خدا می‌داند و به‌صراحت می‌فرماید که راه‌های دیگر آدمی را به مقصود اصلی نمی‌رساند و اگر چیزی هم به‌عنوان خدا در ذهن شخص نقش بسته، خدای حقیقی نیست: «انما عرف الله من عرفه بالله فمن لم يعرفه به انما يعرف غیره لیس بین الخالق والمخلوق شیء و الله خالق الاشیاء لا من شیء» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۴). امام صادق^{علیه السلام} در این حدیث در تعلیل مدعای خود می‌فرماید که چون میان خدا و مخلوقاتش وجه مشترکی نیست لذا نمی‌توان از طریق مخلوقات به معرفت حقیقی حضرتش نایل شد. همچنین عرفا در کتب خود این فرمایش را به پیامبر اکرم^{صلی الله علیه و آله} منسوب می‌کنند: «عرفت ربی بربی» (قیصری رومی، ۱۳۷۵، ص ۳۶۶؛ آملی، ۱۳۶۸، ص ۳۶۲).

در گام بعدی می‌توان این خانواده حدیثی را گسترش داد و درکل احادیثی را که اشاره به دلالت و راهنمایی خداوند بر معرفت خویشتن دارند (ولو با استفاده از الفاظ دیگری مانند دلیل و ظهور) مورد بحث و بررسی قرار داد و برای نمونه برخی ادعیه مانند دعای ابوحمزه ثمالی و عرفه را به‌گونه جدی تحلیل کرد. همچنین چپنش روایات در کنار آیات قرآن بهره بیشتری از معنا را نصیب ما می‌کند. با توجه به آیاتی همچون «وَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت، ۵۳)، «أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيبَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» (فصلت، ۵۴)، «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (آل عمران، ۱۸) «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید، ۳)، «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور، ۳۵) و واکاوی کلمات معناداری چون شهید، محیط و نور که مورد استشهاد بسیاری از حکما در برهان صدیقین نیز قرار گرفته‌اند، حدیث اعرفا الله بالله معنایی روشن‌تر می‌یابد.

اکنون پس از آشنا شدن با قراین لفظی درون‌متنی و نیز خانواده حدیثی مورد اشاره، اقوال و تفاسیر ارائه‌شده را با توجه همزمان به این دو قرینه بررسی می‌کنیم. نخست نگاه الصاقی بودن باء را برمی‌رسیم.

که عرفا بر وحدت حقه اقامه کرده‌اند تشابه دارد. برای نمونه برهانی را که ابوحامد محمد اصفهانی معروف به ابن‌ترکه در تمهید القواعد آورده، شباهت‌هایی به این برهان دارد (ر.ک: ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۵۹-۶۰). لذا به نظر می‌رسد که تقریر مرحوم سبزواری نزدیک‌ترین تقریر و تفسیر حصولی از حدیث اعرفا الله بالله به دیدگاه شهودی از آن است.

تحلیل نهایی تقریرها

برای تحلیل نهایی حدیث و روشن شدن قدر و منزلت هر کدام از تفاسیر باید در دو مرحله نقد و نظر انجام شود:

۱. بررسی با استفاده از قراین لفظی درون‌متنی

اگر فراز اول حدیث اعرفا الله بالله بدون در نظر گرفتن فرازهای بعدی آن مورد سنجش قرار گیرد، اگرچه همه تفاسیر ارائه‌شده اعم از حصولی و حضوری امکان تطبیق دارند، با توجه به فرازهای بعدی حدیث که قراین لفظی درون‌متنی به‌شمار می‌آیند و توجه به آنها لازم است، برخی تفاسیر در اولویت قرار می‌گیرند.

همچنین در این قسمت نوع نسخه متن ما بسیار اثرگذار است؛ یعنی اگر نسخه کافی را بپذیریم (اولی الامر بالامر بالمعروف) برای قول به الصاقی دانستن باء و مصدری دانستن متعلق معرفت در هر سه فراز و در نتیجه شناخت تزیهی خداوند شاهدهی درون‌متنی وجود دارد؛ حال آنکه بنا بر نسخه صدوق (اولی الامر بالمعروف) چنین شاهدهی وجود ندارد. پرواضح است که اگر کسی مانند مآصدا در متن حدیث را بیش از این بداند و آنچه را ما به‌منزله شرح مرحوم کلینی بر حدیث می‌دانیم، سخن معصوم بپندارد، دامنه تحقیق فراتر می‌رود و شواهد محکم‌تری پیدا می‌شود بر اینکه منظور از حدیث تأکید بر منزله دانستن خدا از صفات جسمانی است.

۲. بررسی با استفاده از خانواده حدیثی

در علوم حدیث تأکید شده است که با توجه به نور واحد بودن ائمه اطهار و موافق بودن واقعی سخنان آنها با یکدیگر، از طریق گردهم‌آوری احادیث همگن و تشکیل یک خانواده حدیثی که دارای اعضای پرشمار و مشترک در بن‌مایه واژگانی است می‌توان از عبارات مفصل و یا مبین، دیگر فرازهای مجمل را تفسیر و تبیین کرد. بر این اساس می‌توان چنین گفت که یافتن احادیث هم‌مضمون با حدیث موردنظر، چپنش جورچین‌گونه قطعه‌هایی از تصویری نامشخص است که با نشاندن هر قطعه در جایگاه واقعی و درست خود، به سیما و نمای نهایی تصویر نزدیک‌تر

نتیجه این ادعا آن است که الله جایگزین مصدر یعنی الوهیت شده است و معنای حدیث این است که خدا را به منزله خدا بشناسید. مهم ترین مؤید برای این معنا فقرات بعدی حدیث، یعنی عبارت «والرسول بالرسالة و اولی الامر بالامر بالمعروف...» است که در آن از مصدر یعنی رسالت و امر استفاده شده است و قرینه است بر این معنا که اعرفوا الله بالالوهیه. صرف نظر از اینکه در نقل شیخ صدوق در فقره آخر مصدر به کار نرفته (و اولی الامر بالمعروف والعدل والاحسان)، توجه به احادیث همگن در راستای معرفه الله بالله این معنا را تحت الشعاع قرار می دهد و سببی بودن بآه به شدت تقویت می شود. به ویژه فرمایش عرفت ربی بر بی به هیچ وجه سنخیتی با معنای الصاق ندارد و بر سببی بودن بآه تأکید می کند.

درباره استعانی دانستن بآه و نیز سببیت تقدیری باید توجه کرد که اگر چه این گونه تفاسیر ممکن اند و مستلزم محالی نیستند، با توجه به اینکه اصل بر عدم تقدیر و تمسک به ظاهر احادیث است، لزومی ندارد که به آنها معتقد شویم؛ چراکه از ظاهر حدیث در وهله نخست چنین معانی ای به دست نمی آیند؛ به ویژه آنکه در خانواده حدیثی معرفه الله بالله هیچ گاه به مضافی برای الله مانند هدایت، خلق و لطف تصریح نشده و همیشه به صورت مطلق آمده است. به ویژه اگر معنای استعانی مدنظرمان باشد، نوعی ناهماهنگی با فقرات بعدی حدیث به چشم می خورد. گفتنی است که این استدلال که «چون فرمایش های ائمه اطهار^{علیهم السلام} جهت ارشاد مردم است پس لاجرم و لابد باید تفسیر عوامانه از آن نمود و تفسیر عرفی از این حدیث شناخت خدا از راه مخلوقات و آیات آفاقی است»، صحیح به نظر نمی رسد؛ چه اینکه فحص در کلمات ائمه معصومین نشان از آن دارد که حضرات عصمت ضمن حفظ مرحله عوام، مراتب بالای توحید و معارف ناب را برای افراد قابل و امانت داران صادق عرضه می کردند و به تعبیر رسای امام خمینی^{علیه السلام} در رد چنین نظریه ای: «فوا عجباً! اگر دقیق توحید و معارف را انبیا و اولیا^{علیهم السلام}، تعلیم مردم نکنند، پس کی تعلیم آنها کند؟ آیا توحید و دیگر معارف دقیقی ندارد و همه مردم در معارف یک سان اند؟» (امام خمینی، ۱۳۷۲، ص ۶۴۷).

در مواجهه بین شهودی دانستن معرفه الله بالله و حصولی دانستن آن (برهان صدیقین) می توان به نوعی معرفت تشکیکی معتقد شد که هر دو را دربردارد و مورد توصیه روایت است. این بیان نیازمند مقدماتی است که به اجمال عرضه می شود:

۱. گفته شد که با نگاه به الفاظ حدیث صرف نظر از قراین، معنای حدیث به نوعی نسبت به همه تفاسیر و رهیافت ها نه محال و نه لازم محال است و به نوعی می توان همه تفاسیر ارائه شده را در نوع خود درست دانست؛ گرچه قراین حالی و مقالی برخی را بر برخی ترجیح می دهد؛

۲. به سبب صدق اجمالی همه تفاسیر، لاجرم برای بسته بندی بهتر نظرات باید تفاسیر و برداشت ها را به دو قسم شناخت دانی و شناخت عالی تقسیم کرد. تفاسیری که به نوعی حدیث را مرتبط با شناخت حصولی و استدلالات عقلانی (به جز برهان صدیقین) می دانند در قسم نخست، و تفاسیری که حدیث را مرتبط با شناخت از نوع برهان صدیقین و نیز شناخت حضوری می دانند در قسم دوم جای می گیرند؛

۳. هر دو گروه عرفا و حکما معتقدند که این برهان سهل و فراگیر نیست و اختصاص به گروه خاص صدیقین دارد؛ در نتیجه برای رسیدن به آن به نوعی صفای باطن و لیاقت سلوک شهودی هم نیاز است. به دیگر سخن، عارف بالله شدن از راه سلوک در این طریق منافاتی با دست یازیدن به آن از راه حصولی یعنی برهان صدیقین ندارد. هر کدام می تواند مقدمه ای شود برای رسیدن به دیگری؛ به گونه ای که شخص می تواند معرفت و شناخت خود را محصول هر دو راه شهود و برهان بالمعنی الاخص بداند. به عبارت دیگر یک شناخت حضوری ملازمه ای با مقدمه نبودن دریافت ها و مقدمات و استدلالات حصولی و برهانی ندارد. چه بسا برهان، شناخت اجمالی را برای فاعل شناسا فراهم کرده و در ادامه شخص با شهود به محضر معلوم رسیده است؛

۴. با ضمیمه شدن برهان صدیقین به تجربه حضوری شخص، قلمرو شناخت وی به تمامی هستی توسعه می یابد؛ چراکه طبق این برهان علم به وجود مطلق پیدا می شود که در مطلق الوجود سریان دارد. به بیان دیگر پس از اتفاق بر این نکته که ذات الهی معلوم و معرف احدالناسی نیست مشخص می شود که عارفان به علم حضوری تنها به مرتبه و اعتباری از آن وجود محض دست یافته اند. در این میان تعمیم این معرفت از یک اعتبار و مرحله، به کل هستی بر عهده برهان صدیقین است که به واسطه اینکه تمام هستی ظهور و معلول خدای سبحان، و محض الوجود است شخص به آنها علم می یابد.

نتیجه گیری

از آنجا که حدیث اعرفوا الله بالله از بسامد بالا و تکرار درخور توجهی در کتب عرفا، فلاسفه و حکما برخوردار است توجه و امعان نظر درباره تشخیص تفاسیر صحیح از آن و همچنین درجه بندی آنها ضرورتی دوچندان می یابد. بر اساس نکات پیش گفته مشخص می شود که استشهاد به حدیث اعرفوا الله بالله در جهت تأیید برهان صدیقین نه تنها ممکن است و محذوری را در پی ندارد، در کنار معرفت شهودی به منزله نوعی معرفت عالی بر بقیه تفاسیر و برداشت ها از این حدیث شریف برتری دارد. باین حال انتخاب چنین تفسیری هرگز به معنای برداشت انحصاری از این حدیث و طرد اقوال دیگر نیست و تنها به معنای تفضیل و برتری آن بر دیگر نظرات است.

منابع

ابن‌ترکه، صائِن‌الدین علی‌بن محمد (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، چ دوم، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه.

— (۱۳۸۷)، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.

ابن‌طاووس، علی‌بن موسی (۱۴۱۱ق)، *مهج الدعوات و منهج العبادات*، قم، دارالذخائر.

ابن‌منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان‌العرب*، چ سوم، بیروت، دار‌الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران، علمی و فرهنگی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، *تبیین براهین اثبات خدا*، چ چهارم، قم، اسراء.

— (۱۳۸۹ الف)، *تفسیر انسان به انسان*، قم، اسراء.

— (۱۳۸۹ ب)، *ولایت فقیه*، چ نهم، قم، اسراء.

— (۱۳۹۰)، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.

حسینی همدانی نجفی، محمد (۱۳۶۳)، *درخشان پرتوی از اصول کافی*، قم، علمیه.

خمنی، روح‌الله (۱۳۷۲)، *شرح چهل حدیث*، چ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ☞

راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۶ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار الشامیه.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۲)، *شرح الاسماء الحسنی*، تصحیح نجفعلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.

— (۱۴۱۳ق)، *شرح المنظومه*، تهران، ناب.

صدوق، محمدبن علی (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.

فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی (۱۳۸۳)، *الشافی فی العقاید و الاخلاق و الاحکام*، تهران، دار اللوح المحفوظ.

— (۱۳۸۷)، *قره العیون فی اعز الفنون*، تصحیح حسن قاسمی، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری.

قاضی سعید قمی، محمدسعید بن محمدسعید، (۱۴۱۶ق)، *شرح توحید الصدوق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

قیصری رومی، محمدجواد (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.

کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

گرامی، محمدعلی (۱۳۵۹)، *خدا در نهج البلاغه*، قم، هادی.

مازندرانی، محمد صالح‌بن احمد (۱۳۸۲ق)، *شرح اصول کافی*، تهران، المكتبه الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.

— (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، چ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

مسعودی، عبدالهادی (۱۳۸۹)، *روش فهم حدیث*، چ پنجم، تهران، سمت.

مصباح، محمد تقی (۱۳۷۳)، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه در راه حق.

— (۱۳۷۷)، *آموزش فلسفه*، چ هشتم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

— (۱۳۸۸)، *در جستجوی عرفان اسلامی*، تدوین محمدمهدی نادری قمی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞

مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

ملّاصدرا (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، چ سوم، قم، بوستان کتاب.

— (۱۳۸۳)، *شرح اصول کافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

— (۱۴۱۰ق)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، چ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

میرداماد، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *التعلیقہ علی اصول کافی*، قم، الخیام.

نراقی، ملّامهدی (بی‌تا)، *اللمعات العرشیه*، بی‌جا، عهد.